CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

# LA PHILOSOPHIE ARABE, DE SES ORIGINES GRECQUES À SA PRÉSENCE EUROPÉENNE : MIGRATION ET ACCLIMATATION

Ali Benmakhlouf

Collège international de Philosophie | « Rue Descartes »

2014/2 n° 81 | pages 24 à 37

ISSN 1144-0821

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-2-page-24.htm

Pour citer cet article :

Ali Benmakhlouf, « La philosophie arabe, de ses origines grecques à sa présence européenne : migration et acclimatation », *Rue Descartes* 2014/2 (n° 81), p. 24-37. DOI 10.3917/rdes.081.0024

Distribution électronique Cairn.info pour Collège international de Philosophie.
© Collège international de Philosophie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

ALI BENMAKHLOUF

# *La philosophie arabe, de ses origines grecques à sa présence européenne : migration et acclimatation*

## La sagesse : une stratégie philosophique

Jean Jolivet a pu montrer que la philosophie arabe s'est développée dans le monde arabo-musulman comme sagesse. Le mot « sage » fait partie des quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu, parler de « sagesse » est tout à fait acceptable dans une société musulmane structurée par le texte sacré, le texte coranique. Si la philosophie est d'abord présentée comme sagesse, elle sera mieux acceptée et n'apparaîtra pas comme un emprunt au paganisme grec. Les philosophes grecs seront désignés comme « Les Anciens » et non comme des païens. De nombreux philosophes n'ont pas hésité à utiliser le mot de « sage » ou celui de « sagesse » dans le titre de leurs ouvrages alors même qu'ils avaient en tête le mot de « philosophie ». C'est le cas d'Al Fârâbî dans « *L'Harmonie des opinions des deux sages : Platon le divin et Aristote* », c'est le cas d'Averroès dans le *Discours décisif* dont le sous-titre est « où l'on établit la connexion entre la sagesse et la loi divine ». Dans les deux cas, Al Fârâbî et Averroès parlent des philosophes, mais ils les présentent comme des sages pour les inscrire dans la longue chaîne des sages que connaît l'humanité : aussi bien les prophètes et les mages de l'Inde et de la Perse que les philosophes grecs. Les philosophes sont donc les dignes héritiers des prophètes que l'humanité a connus par le passé.

Dès le premier paragraphe de l'ouvrage Averroès, le philosophe andalou, substitue au mot « sagesse » celui de « falsafa », de philosophie : « Le propos de ce discours est de rechercher dans la perspective de l'examen juridique, si l'étude de la philosophie et des sciences de la logique est permise par la loi révélée [1] ». Une littérature ancienne déjà s'était illustrée dans un

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

humanisme de la « sagesse éternelle », titre de l'ouvrage de Miskawayh, mais comme le note J. Jolivet, cet humanisme était présenté sous la forme compilée d'aphorismes des Anciens (Perses, Hindous, Grecs) sans que ces aphorismes soient traduits dans la forme argumentative si distinctive de la philosophie du commentaire dans laquelle Al Fârâbî, Avicenne et Averroès se sont distingués.

D'autre part, il y a un stéréotype qui consiste à présenter d'une part la philosophie arabe comme une copie pâle de la philosophie grecque et, d'autre part, la *charia,* la *loi divine,* comme un élément spécifique. Cela nous vient d'Ernest Renan [2]. D'un côté, dans le domaine de la pensée, les Arabes musulmans n'auraient rien inventé, d'autre part, pour ce qui est des normes, ils auraient des normes à part, trop spécifiques pour être comparables aux autres normes. Ce stéréotype se double de l'idée que la *charia*, si spécifique, est anhistorique, et que la philosophie arabe, si imitative de la philosophie grecque, n'a servi que de relais à la philosophie pour passer d'Athènes à l'université de Paris au XIIIe siècle ou à celle de Padoue du XIVe. Or l'analyse du corpus philosophique et juridique montre d'un côté que la philosophie arabe a créé un nouveau paradigme de pensée où la logique et la médecine ont une large part, et, de l'autre côté que la *charia* a bien connu une accumulation jurisprudentielle marquée du sceau de l'histoire, à travers les discussions animées dont se sont chargées les quatre écoles juridiques du droit.

Constituée comme une parole argumentée et non comme une parole inspirée, la philosophie arabe a recherché dans Aristote notamment les moyens de valider ses discours. Si elle s'est faite interprète des textes révélés qui ont une teneur juridique et y a puisé sa légitimité comme le souligne Averroès au début du *Discours décisif*, ce n'est jamais sans oublier sa source : l'intellect. Aussi va-t-on assister à un double effort de conciliation, d'une part une conciliation du texte sacré avec les philosophies païennes de Platon et d'Aristote, d'autre part une conciliation de ces philosophies païennes entre elles [3]. La vérité ne saurait être multiple, ce sont les accès à la vérité qui le sont. Pour légitimer l'étude des textes païens en milieu musulman, force était de les harmoniser pour que l'objection selon laquelle ces philosophes se contredisent et donc s'effondrent mutuellement ne puisse pas valoir. La position de soumettre toutes les vérités au critère de cohérence anime les philosophes médiévaux arabes.

La devise d'Averroès est celle-ci : on ne peut seul disposer de toute la vérité. Seule la suite des générations et la continuité avérée entre différentes cultures peuvent en donner une image :

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

*c'est un devoir pour nous, au cas où nous trouverions chez nos prédécesseurs parmi les peuples d'autrefois, une théorie réfléchie de l'univers, conforme aux conditions qu'exige la démonstration, d'examiner ce qu'ils ont affirmé dans leurs livres* [4].

Cette idée d'une vérité processuelle, déposée à travers les générations et les cultures, avait déjà été exprimée avec force par Al Kindî dans son ouvrage *Sur la philosophie première.* Al Kindî au IXe siècle a imposé non seulement une nouvelle façon de se rapporter à la pensée mais aussi une nouvelle façon de se rapporter aux autres cultures. Ces deux orientations sont liées : la nouvelle façon de penser renvoie à la pratique philosophique qui est une pratique argumentée prenant ses distances à la fois avec la parole inspirée des prophètes et avec l'exégèse théologique qui cherche à l'expliciter. La philosophie naissante dans le Moyen-Orient du IXe siècle est une philosophie orientée vers la culture grecque que les traductions effectuées dans « la maison de la sagesse » – lieu de traductions que le calife abbasside Al Ma'mun a créé en 832 – permettent de découvrir.

## Le territoire universel de la pensée : l'héritage logique d'Aristote

Averroès mentionnait dans le premier paragraphe du *Discours décisif* « les sciences de la logique ». Le pluriel renvoie aux œuvres de l'*organon* d'Aristote, ensemble d'œuvres logiques intégrant les œuvres de la *Poétique* et de la *Rhétorique*. L'intégration de ces deux œuvres s'est faite dans la logique de tradition arabe. J. Brunschwig [5] se demande ce qu'aurait été la philosophie occidentale si elle avait retenu la thèse de l'*organon* long [6] et non celle qui est « épistémocentrique » et qui a prévalu au moins depuis le début de la philosophie moderne. La thèse de l'*organon* long, c'est-à-dire de la logique élargie à la *Poétique* et de la *Rhétorique*, a été soutenue avant les philosophes arabes, par de nombreux philosophes néo-platoniciens dont Philopon, Olympiodore et Ammonius. Elle a été reprise et confortée par les philosophes arabes tels qu'Al Farabi, Ibn Sina (Avicenne) ou Ibn Ruchd (Averroes).
Le travail de Deborah Black [7] fait justice à cette thèse dite « thèse contextuelle » qui met en contexte logique la *Rhétorique* et la *Poétique*. Pendant longtemps, ceux qui ont travaillé le corpus logique aristotélicien ont minimisé, voire négligé, cette thèse, quand bien même les

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

textes [8] étudiés l'énonçaient explicitement. Cette inclusion est pourtant bien justifiée. Victor Goldschmidt [9] note par exemple que déjà, chez Aristote, le spectacle théâtral développe un raisonnement:

*La transposition artistique, bien loin de nous tromper sur l'original nous le fait mieux connaître; elle exige de la part du spectateur un effort de raisonnement qu'Aristote, par deux fois, ne craint pas de caractériser par le terme technique de syllogisme, qui conclut à la subsomption du modèle sous la représentation : « ceci est cela ».*

Les philosophes arabes ont toujours présenté des arguments qui vont dans ce sens, c'est-à-dire dans le sens d'une pleine reconnaissance d'un « raisonnement » poétique et d'un « raisonnement » rhétorique. Al Farabi dans son *Ihsa' al ulûm* (*Énumération des sciences*) dénombre parmi « les arts dans lesquels on utilise le syllogisme » le syllogisme poétique [10] et Averroès dans son *Commentaire moyen à la Rhétorique* souligne que

l'*enthymème [raisonnement rhétorique] est une espèce de syllogisme. […] Il faut donc que ce soit le logicien qui regarde de près cet art […] Quand bien même l'assentiment rhétorique n'est pas vrai, il ressemble au vrai […] Et ce qui ressemble au vrai entre dans la science du vrai qui est la logique* [11].

Comme le montre d'autre part Avicenne, l'intérêt du logicien pour la *Poétique* doit être distingué de l'intérêt du musicologue ou du spécialiste en prosodie ; « le logicien considère la poésie seulement en tant qu'elle est un discours imaginaire [12]. » Il ne s'occupe ni du rythme, ni de la mesure des vers, ni de la prosodie.

Dans cet *organon* long, la place faite aux opérations de la conception et au jugement est grande. Concevoir, cela se fait selon les dix catégories qui sont présentées sous formes de particules pour la plupart permettant de répondre à des questions relatives à nos cadres de pensée : qui ou quoi ? quand ? Comment ? Où ? Combien ?, par exemple. Restait à justifier pourquoi seules dix catégories correspondent à nos cadres de pensée. Pour Avicenne [13], certes les catégories ne comprennent pas l'inventaire complet du monde. Mais ce n'est pas parce qu'il y a des individus inclassables, isolés, n'entrant dans aucun genre ni espèce, qu'il faut remettre en cause le fait qu'il n'y a que dix catégories comme éléments intelligibles selon lesquels le monde se dit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

Il y a donc bien un territoire universel de la pensée qu'Aristote a su défricher et que les philosophes qui lui succèdent doivent explorer selon le principe émis par Al Kindî [14], que le vrai est un processus qui se révèle à différents peuples, et à différentes époques, sans être altéré ni se dédoubler.

## Traduction et équivalents notionnels

Qu'advient-il cependant quand la traduction dans la langue arabe d'un élément logique, comme la copule qui relie un sujet à un prédicat, ne trouve pas son correspondant immédiat dans la langue arabe ? Dans ce cas, la connaissance de la langue permet de retrouver les rapports logiques même s'ils ne sont pas donnés selon une correspondance stricte. La forme logique est donc à distinguer de la forme grammaticale. L'absence de la forme grammaticale ne menace pas la forme logique. Au contraire, elle ouvre la voie à une inventivité logique, au sens où elle permet de rendre explicites des rapports logiques qui sont tacites dans la langue.

Ce n'est parce qu'il n'y a pas de copule dans la langue arabe qu'il n'y a pas de liaison logique dans la proposition en arabe. Le recours au pronom (*huwa* : lui) sert de relation logique sur la base d'une correction syntaxique et d'une pratique rhétorique. C'est à la fois ce qui se dit en arabe et une manière de rendre explicite un rapport logique. On ne dira pas en arabe « Socrate est philosophe » mais soit « Socrate philosophe » avec l'implicite de la copule inexistante en arabe, ou pour rendre explicite sa fonction, on dira « Socrate, lui, philosophe » : « *Socrate, huwa, faylasûf* ». Le pronom joue ici le rôle de la copule car il permet de fixer le sujet de la proposition, d'opérer une focalisation de ce sujet.

Comme on le voit l'adéquation rhétorique (le substitut « lui » à « est ») ne menace pas l'adéquation logique, au contraire. Les travaux du logicien contemporain, Quine [15], mettent l'accent sur la valeur focale du pronom : le pronom focalise le sujet, permet de le stabiliser, de l'inscrire dans l'ordre de la substance, de ce qui est. Le pronom comme la copule jouent le rôle de la prédication, ils réalisent le passage de la conjonction « ceci et cela » à la prédication : « ceci est cela », c'est-à-dire « ceci, lui, cela ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

L'enjeu de la traduction et du commentaire donne parfois lieu à ce que Pierre Hadot appelait « le glissement de sens qui peut aller jusqu'au contresens » à chaque fois qu'il y a « exégèse, tradition, traduction [16] ». Ainsi, quand Aristote parle dans la *Poétique* de la tragédie, même si ce genre est inconnu des Arabes habitant Cordoue au XIIe siècle, il suffit de coller à la définition analytique d'Aristote pour retrouver un genre bien représenté chez les Arabes : la tragédie « représente les hommes meilleurs qu'ils ne sont » dit Aristote. Averroès retrouve là, lui semble-t-il, l'art de l'éloge *(Al madh)* que les Arabes bien avant l'avènement de l'Islam avaient développé. La tragédie suppose d'autres critères dans sa définition : le personnage tragique, c'est un personnage à qui échoit un malheur immérité de la part d'un proche. Averroès mobilise la référence coranique pour trouver des équivalents à Œdipe : Abraham devant sacrifier son fils, Joseph martyrisé par ses frères.
Autre exemple d'équivalents notionnels qui sont autant d'inventions philosophiques et d'adaptations au public du XIIe siècle de Cordoue qui, de toute évidence, n'est pas celui de l'Athènes d'Aristote : l'intellect dont parle Aristote n'est-il pas l'équivalent de l'ange dont parle le Coran ? Tous les deux sont donateurs des formes qui rendent le monde intelligible nous dit Averroès :

*ce que disent les anciens à propos de la révélation et de la vision se rapporte à Dieu par la médiation d'un être spirituel non corporel, donateur selon eux de l'intellect humain et c'est ce que les contemporains appellent intellect agent et que le récit scripturaire (chari'a) appelle ange* [17].

Une même réalité est aspectualisée de deux façons différentes, en somme.
Et, quand Aristote dit dans les *Topiques* qu'un des propres accidentels de l'homme est de se promener dans le « gymnase », Averroès commentant ce passage, dit qu'un des propres accidentels de l'homme est de se promener dans « la mosquée ». La mosquée est comme le gymnase, un lieu d'exercice ou corporel ou spirituel, ou les deux, un lieu où l'homme aiguise son esprit ou développe son corps, sans que cela soit essentiel à sa définition puisqu'il s'agit de propres accidentels.
Ces quelques exemples indiquent combien il serait peu pertinent de lire Averroès non pas comme un simple commentateur d'Aristote ou comme un simple juge interprète de la loi musulmane, mais comme un philosophe qui fait migrer les idées, en ajoutant, retranchant, en créant en somme.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

## L'existence et l'essence : distinction avicennienne à la base de la philosophie occidentale.

Je voudrais maintenant indiquer combien cette philosophie médiévale arabe s'est constituée à son tour comme source pour une autre philosophie, celle que nous appelons « philosophie occidentale » et qui recouvre, en gros, le moment de la Renaissance, puis les philosophies du XVII^e^ et XVIII^e^ siècle.

La thèse selon laquelle l'existence s'ajoute à l'essence est familière à tout apprenti philosophe formé actuellement en France, en Allemagne ou dans les pays anglo-saxons. Elle est devenue un fonds anonyme de la philosophie, mais d'où vient-elle ?

Elle est à la base de toutes les démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu car elle fournit la distinction précieuse entre l'être par soi dont l'essence enveloppe l'existence et l'être par autre chose dont l'existence s'ajoute à l'essence. Dans la détermination commune d'une chose, c'est-à-dire son essence, l'existence n'est pas comprise, sauf s'il s'agit de l'être nécessaire par soi, Dieu, pour lequel l'essence enveloppe l'existence. Pour les substances composées, la règle est de séparer l'essence de l'existence et de concevoir cette dernière comme un élément ajouté, un accident. De cette thèse forte découlera bien plus tard, une analogie entre l'existence et le nombre : si l'existence s'ajoute à l'essence, alors on peut l'énumérer, la rapporter à de l'extension, laissant l'essence du côté du concept, c'est-à-dire de la compréhension. On peut même voir dans l'exception qui unifie essence et existence en Dieu, une inconséquence chez ceux qui soutiennent cette thèse. L'histoire du concept de l'existence de Dieu déploie pour nous cette double éventualité : l'exception (Avicenne, saint Thomas, Spinoza), l'inconséquence (Kant, Frege).

Il se trouve que c'est Avicenne qui, après une lecture de plus de quarante fois, nous dit-on, de la *Métaphysique* d'Aristote, y a vu (inventé ?) la distinction entre l'essence et l'existence. Cette distinction est devenue opératoire en philosophie comme un outil méthodologique majeur et comme une ligne de partage entre les philosophies qui donnent un primat (existentiel) à l'existence sur l'essence, ou un primat (conceptuel) de l'essence sur l'existence. Dans le second cas, se rangent les logiciens comme G. Frege mais aussi E. Kant. Avicenne est devenu ainsi le fonds anonyme de la philosophie. La réussite de sa distinction est de faire oublier sa provenance.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

## L'Islam au miroir de la philosophie, La Renaissance et les Lumières

Qu'en est-il maintenant de la partie pratique de la philosophie, notamment le domaine de l'action morale, politique ou religieuse?

Voyons d'abord du côté de la réception de l'Islam par un philosophe comme Pascal. Mahomet est de plain pied avec la misère de l'homme, comment peut-il être, nous dit-il, un prophète de Dieu ? Pascal mène de nombreux parallèles entre Moïse et Jésus Christ, tous deux considérés comme prophètes. À aucun moment, Mohammed, dit « Mahomet » à la turque, n'est considéré comme un messager de Dieu. Il est « non prédit », c'est-à-dire non annoncé, non inspiré, les raisons qu'il présente n'ont que « leur propre force [18] », autant dire que c'est un rhéteur qui demande qu'on le croie : « Que dit-il donc ? Qu'il faut le croire ». La religion dont il est porteur est donc sans « autorité » divine ; sans tradition des mystères, sans morale et sans félicité. Se donner à soi-même ses lois et en braver « les plus justes et les plus saintes » est un fait distinctif des « soldats de Mahomet », que Pascal n'hésite pas à associer aux « voleurs », aux « hérétiques » et aux « logiciens ». Sganarelle dans le *Don Juan* de Molière ne dira pas autre chose de son maître, qui semble aussi ne reconnaître de loi (religieuse) que celle qu'il se donne. Don Juan est décrit par son serviteur comme : « un enragé, un chien un diable, un Turc, un hérétique, qui ne croit ni Ciel ni Enfer » (acte I, scène I). Le qualificatif de « Turc » est encadré par celui de « diable » et « d'hérétique ». Cela aide à camper ce personnage, du reste très logicien, puisqu'il croit que deux et deux sont quatre.

Un tel anathème sur la religion « mahométane » qui n'est jamais désignée comme « musulmane [19] », ne se retrouve pas du tout chez Montaigne alors même que les deux philosophes français ont souvent recours aux mêmes exemples. Mais ils n'en font pas le même usage. Prenons l'exemple du paradis des musulmans, pour Pascal, c'est là la signature claire que « Mahomet » n'est pas prophète de Dieu. Comment le serait-il s'il nous promet de transporter dans l'autre monde toutes les misères de notre sensibilité ? Par ces « clartés ridicules », il se juge lui-même. Et se condamne. Pour Montaigne, Mahomet décrivant son « paradis tapissé, paré d'or et de pierreries, peuplé de garces d'excellente beauté, de vins et de vivres singuliers » ne parle pas « à certes ». C'est pour se moquer. Entendez : c'est pour mieux s'ajuster à son public qui peut sans difficulté se représenter toutes ces richesses terrestres, non pour dire qu'on les retrouve ailleurs. Il fait comme Platon décrivant « le verger de Pluton et les commodités ou peines corporelles qui nous attendent ». C'est pour rire. Il ne

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

faut pas faire une lecture littérale. Comment le pourrait-on un instant quand on sait que Platon, mais on pourrait ajouter Mahomet tout aussi bien, est le prototype même du philosophe aux « conceptions célestes » ? Tous deux, Platon comme Mahomet, savent en vérité que « tout contentement des mortels est mortel [20] ».

Dans le domaine de l'action morale et politique, il est à noter que Montaigne ne cite les Turcs et, plus généralement les musulmans, que pour les vertus publiques et non pour les privées. Un siècle plus tard Corneille intitulera sa pièce « le Cid » à partir du nom que les Maures vaincus ont donné à Rodrigue. Don Fernand reconnaît sa « force trop petite » pour récompenser Rodrigue : « Mais deux rois tes captifs feront ta récompense/ ils t'ont nommé tous deux Leur Cid en ma présence/ Puisque Cid en leur langue est autant que seigneur/Je ne t'envierai pas ce beau titre d'honneur/ » (*Le Cid*, acte IV, scène III). La reconnaissance dont bénéficie Rodrigue ici, non seulement joue un rôle essentiel comme ressort dramatique en vidant de sa substance la demande privée de vengeance de Chimène, mais encore elle touche à l'universel en prenant paradoxalement un nom étranger : si le vaincu donne le nom d'honneur, celui-ci ne saurait être vaniteux, ni suspect comme le fut celui que Don Fernand a donné au père de Rodrigue. On trouve toujours à redire à une reconnaissance entre soi. La vertu de Rodrigue est ainsi confirmée par le nom arabe de « *sidi* » ou « cid », équivalent de « seigneur » certes, mais avec une charge religieuse plus appuyée que celle qui se trouve dans le sens du mot « seigneur ». En affrontant la mort, debout, et vis-à-vis du Comte, et vis-à-vis des Maures, Rodrigue est décidément le Cid.

Mourir debout, sans lâcheté aucune, faire preuve de courage, de bravoure en conduisant soi-même ses troupes au combat est le propre des vrais maîtres, parmi lesquels Montaigne cite Sélim premier, sultan de Constantinople en 1512 et le roi de Fez, Moulay Abd-el-Melik.

*Sélim premier disait avec grande raison, ce me semble, que les victoires qui se gagnent sans le maître, ne sont pas complètes, vu que les commandements qui apportent honneur sont ceux-là seulement qui se donnent sur la place et au milieu de l'affaire* [21].

Mais l'exemple du roi de Fès est à plusieurs entrées. Non seulement, ce roi combat sur place,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

mais encore il se montre grand stratège au moment même où ses blessures lui indiquent sa mort prochaine. Il sait continuer à ne pas s'appartenir, et à être à son peuple tout entier. Enfin, il voit la mort en face, sans « étonnement et sans soin », « continuant libre le train de la vie jusques dans elle », ayant ce geste sagace de dernière minute : il tient son doigt contre « sa bouche close, signe ordinaire de faire silence » pour ne pas démoraliser les troupes au combat. Non seulement, il y a belle façon pour ce roi de mourir, mais il y a aussi soin dans la façon d'annoncer la mort aux autres dont la vie dépend de lui. Rousseau construisant un modèle d'éducation dans l'*Émile*, reprendra l'exemple du roi du Maroc de Montaigne : Émile, cet élève imaginaire, étalon de toute bonne éducation, saura apprivoiser les souffrances, comme il saura que les approches mêmes de la mort ne sont pas la mort,

*à peine la sentira-t-il comme telle ; il ne mourra pas pour ainsi dire, il sera vivant ou mort, rien de plus. C'est de lui que le même Montaigne eût pu dire, comme il a dit d'un roi de Maroc, que nul homme n'a vécu si avant dans la mort* [22].

Le contexte de l'exemple de ce roi est un contexte de guerre. L'usage qu'en fait Montaigne aussi bien que Rousseau n'est pas celui d'une morale au rabais de soldats en détresse. Loin de là. Cependant, certains philosophes, comme Leibniz, ont forgé une expression distinctive pour parler de musulmans au combat, celle de *fatum mahumetanum (destin mahométan)*. À distinguer du *fatum* des stoïciens et *a fortiori* du *fatum* chrétien pour Leibniz. Le *fatum* mahométan est une façon pour Leibniz de rebaptiser « le sophisme du paresseux » dénoncé par le stoïcien Chrysippe. Il se formule ainsi : « si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver, arrivera, quoi que je puisse faire ». C'est pour Leibniz « le destin à la Turque » selon lequel les soldats n'évitent pas les dangers, ni ne quittent « les lieux infectés par la peste [23] ». Il n'y a plus place ni pour le bon conseil, ni pour la prévoyance. Or, c'est là mal entendre la nécessité. Bien la considérer c'est donner son assentiment aux événements qui se produisent sans s'interdire d'y porter, selon son pouvoir, le maximum de soins. Là est, en revanche, le *fatum* des stoïciens selon Leibniz, *fatum* aux allures chrétiennes, mais qui ne nous permet que d'être « tranquille », seul le *fatum* chrétien nous rend « content » car ce qui arrive étant ordonné par un « bon maître » qui fait pour le mieux, nous sommes non pas dans une « patience forcée » mais dans un contentement réel.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

On voit bien que Leibniz rabaisse au rang du préjugé le *fatum mahometanum*. C'était loin d'être le cas de Montaigne. Animé d'un scepticisme à l'égard de toute justification théologique, il lui arrive de reprendre des poncifs ou des préjugés, mais par une méthode comparative ou par une ironie déclarée, il leur donne une fraîcheur nouvelle. Les musulmans sont fatalistes, dit-on. Cette proposition est vidée de sa valeur déclarative. Elle a un sens pragmatiste. S'ils sont dits fatalistes, c'est pour mieux braver le danger. Le *fatum* n'est donc pas résignation, mais tout au contraire détermination courageuse à agir avec une dose d'intrépidité. Ce dont ne manque pas non plus un « grand prince » (Henri IV) :

*leurs historiens disent que la persuasion étant populairement semée entre les Turcs, de la fatale et imployable prescription de leurs jours, aide apparemment à les assurer aux dangers. Et je connais un grand prince qui y trouve noblement profit, si fortune continue à lui faire épaule* [24].

La méthode comparatiste est là pour déjouer le particularisme culturel : les Turcs et le futur Henri IV sont logés à la même enseigne. Leibniz, en revanche, pensait que la détermination au combat des soldats turcs était bien plus due à la prise de drogues qu'à la croyance à la fatalité :

*le sophisme qui conclut de ne se mettre en peine de rien sera peut-être utile quelquefois pour porter certaines gens à aller tête baissée au danger ; et on l'a dit particulièrement des soldats turcs. Mais il semble que le* Maslach *y a plus de part que ce sophisme* [25].

Montaigne reconnaît trois excellents hommes, ou plutôt, les « plus excellents » parmi les hommes : Homère, Alexandre le Grand, Epaminondas. Deux de ces trois sont glorifiés par les mahométans. Homère n'est-il pas cet ancêtre commun que revendique Mahomet, « second de ce nom, empereur des Turcs » quand, écrivant au pape Pie II, il dit : « je m'étonne, comment les Italiens se bandent contre moi, attendu que nous avons notre origine commune des Troyens, et que j'ai comme eux intérêt de venger le sang d'Hector sur les Grecs » (307) ? Quant à Alexandre, les Arabes puis les Turcs l'ont hissé au rang de légende. Au moment où

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

Montaigne écrit, les « Mahométans, qui méprisent toutes autres histoires, reçoivent et honorent la sienne seule par spécial privilège » (*ibidem*).

C'est selon un art de la conversation célébré par Descartes au début du *Discours de la méthode*, et par Montaigne avant lui, que nous entretenons avec les philosophes du passé une amitié studieuse et féconde. Averroès et Aristote ou Montaigne, Avicenne ou Kant et Frege, nous avons les moyens avec eux de styliser notre pensée pour toujours plus de civilité.
L'enjeu de la civilité n'est peut-être pas le commun, ou le partage de l'universel, celui-ci doit en quelque sorte rester vide, le vide est le vrai espace de la liberté. Si nous revenons à notre monde contemporain, on voit bien que l'Europe sous la forme de l'Union Européenne n'est pas souveraine au sens où manque encore la formation d'une Europe politique, et cependant elle fait du droit, c'est là un laboratoire intéressant. Du point de vue juridique, le signe même de la civilité du droit est l'allègement des peines, sous la forme de l'abolition de la torture et de la peine de mort, et l'Europe a réussi non seulement cela, mais aussi l'élimination de la guerre dans son espace. L'Europe, c'est l'espace vide d'une souveraineté, mais cet espace a la puissance de contraindre les États à appliquer du droit : c'est l'entre ÉTAT qui a su éliminer la guerre [26]. L'Europe se donne des atouts, mais a encore du mal à les partager, et continue à exporter des guerres, et à produire des *outsiders*, des gens hors de leur place, non plus otages savants pris par les corsaires au large de Tunis, comme le fut Léon l'Africain, mais hommes jetables de l'île de Lampedusa ou des enclaves espagnoles au Maroc. Cet « entre » États, cet espace vide de souveraineté que l'Europe a su construire pour elle-même, cette souveraineté vide qui dispense du droit peut essayer sinon de penser sa frontière au moins d'agir avec pragmatisme comme surent le faire Soliman le magnifique et ses successeurs qui, dans leur relation de vassalité, ont su introduire un jeu, un espace de jeu, condition de liberté. Nous avons la chance d'avoir une souveraineté sans empire, une souveraineté vide en quelque sorte, il reste à repenser ce vide comme condition de civilité et de civilisation pour toutes les autres contrées du monde, sans visée impériale et selon des idéaux qui sont moins des contraintes auxquelles il faille se conformer que des étalons de mesure, en somme une boîte à outils pour penser notre présent.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

## NOTES

Ali Benmakhlouf est professeur à l'Université Paris Est Créteil et directeur de programme au CIPh.

1. Averroès, *Discours décisif,* trad. franç., Éditions GF, 1996, § 1, p.103.
2. Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme,* Éditions Calman Levy, 1852.
3. Dans un passage relatif au statut de la substance chez Platon et Aristote, Al-Farabi indique que, contrairement à l'opposition extérieure entre leurs opinions à ce sujet, il y a en fait une conciliation possible, une harmonie, entre l'antériorité de la substance individuelle selon Aristote et l'antériorité de la substance intelligible selon Platon. « Ainsi parlent-ils d'une unique chose dans une discipline selon ce qu'exige cette discipline, puis ils parlent de la même chose dans une autre discipline autrement qu'ils n'en parlèrent d'abord. Cela n'est ni étrange ni blâmable puisque la philosophie tourne autour de la question "en tant que" et "sous un certain rapport". Ainsi a-t-on dit que si les questions "en tant que" et "sous un certain rapport" disparaissaient, les sciences et la philosophie deviendraient vaines. » (*Harmonie des deux sages : le divin Platon et Aristote).*
4. Averroès, *Discours décisif*, *op. cit.*, p. 17.
5. Jacques Brunshwig, *Quelques malentendus concernant la logique d'Aristote*, in *Penser avec Aristote,* Éditions Eres, Unesco, 1992, p. 423-429.
6. L'*organon* qui comprend outre les six œuvres mentionnées en note 1, la *Rhétorique* et la *Poétique.*
7. Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in medieval arabic philosophy*, Éditions .J.Brill, Leiden,1990.
8. I. Madkour, *L'*organon *d'Aristote dans le monde arabe*, Éditions Vrin 1932.
9. V. Goldschmidt, *Art et science*, in *Penser avec Aristote*, *op. cit.*, p. 607-610.
10. Al Farabi, *Ihsa' al ulum*, Caire, édition de Uthman Amin, Dar al fikr aL Arabi, 1949, p. 63-69.
11. Averroès, *Talkhid Kitab al khataba (Commentaire de la rhétorique)*, Édition Abd al rahman al Badawi, maktaba al nahda al misriyya, 1960, p. 10-11.
12. Avicenne, *Talkhis kitab al shi'r (Commentaire de la poétique),* 161-11-14.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie

13.« Comme il n'est pas nécessaire théoriquement que chaque objet ait des semblables qui forment avec lui une espèce, il peut y avoir des individus isolés, sans espèce et, à plus forte raison, qui peuvent n'appartenir à aucune catégorie ; ce qui n'empêche pas d'affirmer que les catégories sont seulement dix, puisque ce qui en est exclu n'est pas une catégorie en soi, ni inclus dans une catégorie nouvelle. Si l'on dit par exemple qu'il n'existe dans le monde que dix villes, l'existence de nomades en dehors de ces villes n'infirme pas cette assertion. » (*Commentaire moyen sur les catégories*, in Madkour, *L'*organon *d'Aristote dans le monde arabe,* Éditions Vrin, p. 85).

14. S'impose alors pour Al Kindî l'idée que la recherche de la vérité s'inscrit dans un processus historique où le vrai apparaît lui-même comme un produit de l'histoire : « Il faut donc grandement remercier ceux qui nous ont procuré quelque chose du vrai et davantage encore ceux qui nous en ont procuré beaucoup, car ils nous ont fait participé aux acquis de leur pensée, ils nous ont rendu plus abordables les recherches des choses vraies et cachées en nous fournissant les prémisses qui aplanissent pour nous les chemins du vrai. » *(Philosophie première,* début).

15.Quine, *Pursuit of truth, trad franç. Poursuite de la vérité,* Éditons du Seuil, 1993.

16.Pierre Hadot, *Leçon inaugurale au Collège de France*.

17.Averroès, *Tahâfut-at-tahâfut,* p. 15-517, seconde édition arabe de M.Bouyges, 1987.

18.Pascal, *Pensées*, collection « L'intégrale », Éditions du Seuil, p. 528.

19.Quand on dit « mahométane » on pense la religion musulmane sur le modèle de la religion « chrétienne » dont l'indication nominale manifeste le « Christ ». Or l'Islam est une religion qui n'est pas issue du prophète Mohammed, qui n'en est que le messager.

20.Montaigne, *Essais,* L. II, chapitre 12, p. 215.

21.*Idem*, L. II, ch. 21, p. 279.

22.Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, Éditions GF, 1966, p. 165.

23.Leibniz, *Essai de Théodicée*, p. 30, Éditions GF, rééd. 1969.

24.Montaigne, *op. cit.*, L. II, ch. 30, p .291.

25.Leibniz, *op. cit.*, p. 135.

26.Je remercie Monique Chemillier Gendreau de m'avoir fait part de ces réflexions lors de nos discussions au Centre d'études du vivant.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.239.134.97 - 06/08/2016 21h20. © Collège international de Philosophie